

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

215-216 | 2015

Connaît-on la chanson ?

Les rendez-vous de la mort et de la culture

L'intraitable événement

Georges Guille-Escuret



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/23993>

DOI : 10.4000/lhomme.23993

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 13 novembre 2015

Pagination : 307-315

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Georges Guille-Escuret, « Les rendez-vous de la mort et de la culture », *L'Homme* [En ligne], 215-216 | 2015, mis en ligne le 12 novembre 2017, consulté le 02 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/23993> ; DOI : 10.4000/lhomme.23993

Les rendez-vous de la mort et de la culture

L'intraitable événement

Georges Guille-Escuret

OUVRAGE COLLECTIF, *La Mort et ses au-delà* exauce une de ces demandes d'envergure que l'anthropologie reçoit, hélas, de moins en moins : Maurice Godelier prend ici en charge une demande émanant de médecins, de juristes et de divers spécialistes des politiques de la santé, à propos des façons dont la mort est conçue, ou appréhendée, à travers les sociétés et les époques. Il s'agit donc d'une sorte de « commande », avec le caractère d'urgence qui s'ensuit, et il faut d'abord saluer la responsabilité méritoire qu'assume ici un chercheur assez renommé pour n'avoir certes rien à gagner dans cette entreprise-là : moins de trois ans pour produire un survol de la mort dans les cultures humaines, c'est peu. Et le maître d'œuvre peut remercier les treize autres auteurs d'avoir « accepté de jouer le jeu » (p. 10), car il savait forcément, à l'instant où il releva le défi, qu'*indépendamment de la qualité des contributions*, le résultat, si instructif soit-il au regard des sollicitateurs, se montrerait décevant du point de vue des disciplines engagées : trop d'aspects non traités, trop de questions non posées. Dans la mesure où tous les ethnologues et tous les historiens rencontrent des perceptions culturelles de la mort sur leur champ d'investigation, chacun d'eux apercevra d'abord les « creux » que son expérience personnelle aura rendus très remarquables.

Dans ces conditions, ce recueil fournit un excellent matériel d'enseignement, mais, hormis l'ambitieuse introduction présentée par Godelier, rien ne semble le destiner à stimuler une discussion générale. *À moins que* nous n'acceptions, à notre tour, d'entrer dans le jeu, en recevant le livre

——— À propos de Maurice Godelier, ed., *La Mort et ses au-delà*, Paris, Éd. du CNRS, 2014 (« Bibliothèque de l'anthropologie »).

comme un de ces « devoirs sur table » qui oblige les lycéens, saisis à froid par une énigme sibylline, à dissenter du sens de la vie en quatre heures, montre en main : à travers cette réflexion sur commande autour d'un thème primordial, les sciences sociales ne passent-elles pas, à un autre étage, un examen analogue ? Leur discours à brûle-pourpoint sur la mort, c'est alors pain béni pour une épistémologie interne voulant discerner des zones scabreuses : confrontons donc ce volume aux manques susceptibles d'y frustrer les professionnels aguerris.

Sang-froid des sociétés chaudes et réactions à chaud des sociétés froides

L'ordre de succession des chapitres offre le point de départ. Les huit premiers balayent des références assurées de la « civilisation », scellée par l'écriture et l'État : de la Grèce antique à l'Inde, en passant par Rome, « le monde juif », l'Islam, le « Moyen Âge chrétien », la Chine et les Thaïs bouddhistes. En contraste, les cinq derniers visent des sociétés « exotiques » – deux en Amazonie, deux en Mélanésie et finalement une en Australie –, d'autant plus emblématiques d'un « mode de vie primitif » que toutes sont habitées par la rémanence d'une anthropophagie. Entre ces blocs, Maurice Godelier a intercalé une visite en Ouzbékistan qui fait office de charnière. Anne Ducloux y décrit les relations fluctuantes entre deux composantes « civilisées » et le troisième terme d'un rituel dont la position se révèle plus difficile à cerner : les prescriptions écrites du religieux y ont subi les brimades redoutables du gouvernement soviétique, puis un État devenu indépendant a, au contraire, fait appel à la glose musulmane pour restreindre la tradition perturbante des lamentations féminines qui entouraient les funérailles avec un spectaculaire déploiement d'énergie. La chercheuse avoue sa perplexité devant les transitions rapides soudain acceptées à Samarcande après un demi-siècle de résistance opiniâtre : à la lire, les rituels féminins à l'adresse du défunt ressemblent à une pièce de puzzle surnuméraire, ne trouvant sa place dans aucun des tableaux étudiés.

En dépit d'une coquetterie bienvenue plaçant ici les « archaïques » après les « civilisés », la collaboration des historiens et des anthropologues semble donc rétablir un axe évolutionniste répudié : pour que les Baruya s'interposent entre la Chine et la Grèce, ou les Tupi-Guarani entre Rome et un califat, les deux disciplines auraient dû s'entendre sur une problématique inédite, incompatible avec la pression de la « commande ». Cela dit, l'impression spontanée d'un alignement sur une évolution présumée masque le véritable agent du partage : le contraste entre les « sociétés

chaudes » qui absorbent l'histoire et les « sociétés froides » qui la refusent (Lévi-Strauss 1973). Même si on l'attache aisément à une orientation tendancielle des systèmes culturels, l'opposition relève d'une autre construction logique et c'est bien elle qui préside à l'ordonnancement du livre : les variations historiques imprègnent les chapitres sur les « civilisés » et non les cinq dernières contributions (à l'exception des Baruya, superficielle puisque le rusé Godelier a consacré l'introduction aux invariants). Une tension que souligne ironiquement la charnière de Samarcande, entre déboires bureaucratiques et pleurs intemporels : fort loin du fameux rendez-vous que la mort y donna à un vizir.

Néanmoins, à l'examen, cette présence affirmée dans le premier groupe s'expose à des distorsions : les auteurs gardent quelque distance avec les remous du changement quand ils dissertent sur le *phénomène* de la mort, ou le *destin* des âmes décédées, mais l'écart se rétrécit à propos de la façon dont un individu appréhende la fin de sa vie, puis disparaît devant les comportements funéraires. Derrière l'écran d'une contradiction triviale entre croyances et pratiques, des variations plus déconcertantes transparaissent : ce ne sont pas les mêmes instances de la croyance qui parlent de l'univers et qui dictent les bonnes attitudes devant la mort et les conduites de deuil.

Au tout début, la Grèce antique brouille les données, car les écrits saisis par Françoise Frontisi-Ducroux transmettent accessoirement des remises en cause, ou des corrections en cours, quant aux parcours de l'âme. Derrière ce foisonnement, la toile de fond du « sens commun » nous échappe : dans ce cas particulier, faute d'un équivalent du très conservateur « livre des morts » égyptien, le *statu quo* est guetté dans les rites mortuaires. Par-delà cette difficulté technique, il reste que certaines remarques trouvent un écho dans la conclusion de Jean-Louis Voisin sur les Romains, où la mort serait « un acte, pas un objet de réflexion » (p. 115), tandis que d'autres observations se raccordent à des réflexions de Jean-Claude Galey sur l'Inde : « Chez les Hindous, comme chez les Grecs, l'horizon de la mort semble bien être à première vue celui de l'effacement » (p. 270). La cohabitation de ces deux inspirations divergentes de l'affrontement (avant) et de la dilution (après) ne va pas de soi. Le monothéisme change la donne en démentant la disparition.

À travers les neuf premiers chapitres, se répète l'impression lancinante d'une connexion variable et lâche entre la vision de la mort dans l'univers et ce que Joël Thoraval désigne, à propos de la Chine, comme « l'économie de la mort » (p. 228). C'est elle qui oblige plusieurs textes à isoler la question des transformations, la dissociation la plus nette se trouvant dans l'examen du « monde juif » par Sylvie-Anne Goldberg.

Face au bloc « civilisé », pour qui l'inéluctable trépas appartient pleinement à l'ordre du monde, les Amazoniens et Océaniens font ressortir un contraste brut et plutôt inattendu, autour d'un constat lapidaire dressé par Laurent Dousset en Australie : « aucune mort n'est naturelle ». Conscient de la brèche ouverte, l'ethnologue se hâte d'ajouter entre parenthèses : « si tant est que l'adjectif "naturelle" ait du sens ici ou ailleurs » (p. 394). Maurice Godelier reproduit l'observation chez les Baruya, considérés avant la christianisation, et lui aussi s'empresse d'encadrer le mot embarrassant par des guillemets : « la mort n'est pas un fait "naturel" » (p. 357). Vaines précautions, car, cette proposition (qui surgit dans de nombreux rapports ethnographiques) entraîne un paradoxe aussi somptueux que narquois : *la mort participe à la nature des choses dans les sociétés chaudes, mais pas dans les sociétés froides où, pourtant, rien n'est censé s'extirper de la nature*. Pire, les sociétés qui tracent une frontière nature/culture s'entendent à considérer que la mort participe des deux essences, mais voilà qu'à l'inverse, les peuples délaissant la distinction d'une instance culturelle se dérobent devant la reconnaissance du phénomène, au risque que la mort y devienne le signal brut d'une rupture entre nature et *histoire*.

Les autres chapitres de cette seconde partie, même s'ils ne reprennent pas la formule, confirment sous divers angles une farouche résistance à l'idée d'inclure la mort dans les normes du vécu : la maladie cache nécessairement un prédateur secret, on s'attache à récupérer l'immortalité initiale, les défunts sont dangereux, il ne faut pas prononcer leur nom, etc. Là aussi, chacun de ces dispositifs de la croyance évoquera de multiples analogues de par le monde « non civilisé ». Au bout du compte, l'unique pont qui lie parfois les visions « chaudes » aux « froides » ne se situe pas dans le regard des vivants mais plutôt dans celui qui est attribué aux disparus : en Grèce, ceux que rencontre Ulysse « n'ont de souci que de ce qui se passe sur terre » (p. 61), et cette curiosité-là, hostile ou non, traverse effectivement notre ligne de démarcation. Une comparaison des désirs prêtés à ceux qui sont partis à l'égard de ceux qui restent se révélerait sans doute instructive.

Le sujet en péril devant l'irréductible événement

La quarantaine de pages en amont des quatorze contributions correspond en réalité à un troisième volet, car cette dissertation liminaire entretient peu de rapports avec les analyses ultérieures, même si elle y recense neuf questions de base que les auteurs ont sélectionnées sans concertation : ce sont tout bonnement les interrogations traditionnellement privilégiées par nos disciplines. Pour l'essentiel, la connexion s'arrête là, mais il ne faut pas y voir une critique : le préalable d'une approche synthétique s'imposait

et Godelier s'en est acquitté en suivant la voie royale d'un inventaire des invariants, en espérant former « une sorte de socle commun aux diverses élaborations culturelles des sociétés face à la mort » (p. 41). Pourtant, ce travail irréfutable engendre *a posteriori* un désarroi diffus : la liste des huit repères principaux qu'il dresse ne livre que des leitmotivs, des épisodes obligés, ou des passages empruntés par tous. Des atomes de pensée (telle la naissance conjuguant dans l'individu des éléments que la mort disloquera) accompagnent des atomes de l'ordre de la pratique, mais dès que l'auteur essaie d'étoffer la donnée, ou qu'il y ajoute un commentaire, des contre-exemples se profilent à l'horizon : par exemple, l'anomalie du thème implicite de la dilution (ou de « l'effacement ») des âmes dans un ensemble s'y insère mal. Par ailleurs, les quatre variations jugées prometteuses pour le futur se dirigent vers des problèmes ne concernant plus qu'un type de sociétés : au début, la résurrection/réincarnation s'applique à toutes, mais, à la fin, les modalités du jugement subi par le défunt devant une instance supérieure ne hantent que les « civilisés ».

Les constantes flottent en désordre, comme s'il leur manquait une trame, ou un support, leur permettant de se situer les unes par rapport aux autres : la racine des invariants, en quelque sorte. Et si l'explication tenait au paradoxe relevé plus haut et aux guillemets dont Dousset et Godelier entourent le mot « naturel » ? En admettant que la consistance de la nature n'émerge ni devant le culturel, ni devant l'historique, il reste le registre d'un monde surnaturel, paranaturel ou métanaturel, propre à recevoir le danger de l'événement, par essence illégitime. Une anecdote relatée par Bernard Juillerat offre à cet égard, mieux qu'une illustration, une confirmation : « Un vieil homme yafar, auquel j'avais expliqué que la sorcellerie n'existait pas chez nous [...], en déduisit que les Blancs étaient immortels » (1999 : 64). Il conviendrait alors de se demander sérieusement comment une culture réussirait à absorber la mort tout en révoquant l'événement et l'histoire. Il est relativement aisé de plonger l'apparition (naissance) et l'union (alliance matrimoniale) dans une continuité sociale : le choc de la disparition demande, lui, des efforts considérables dans un climat d'urgence. Au sein des sociétés froides, la dimension historique et l'événement quasi imputrescible du trépas suscitent, en somme, des aversions logiquement entrelacées. Aversions accompagnées par une volonté farouche de démentir l'éventualité que la mort conduise à une « dissolution du sujet », selon une tournure hautement récurrente.

Un obstacle épistémologique se dévoile à cet endroit précis qui condense une difficulté de grande ampleur dans une expression minimale. Les sociétés froides, enfants chéries de l'ethnologie, se mobilisent plus que jamais, devant la mort, pour protéger le sujet et repousser l'événement,

mais elles sont observées par des sciences sociales elles-mêmes obsédées par la double proclamation au milieu du XX^e siècle de la nécessité de dissoudre le sujet et l'événement dans certaines structures plus ou moins définies du social. Les heures de gloire de ce « structuralisme élargi » qui entendait ajouter les démarches de Braudel, Foucault, Barthes et Althusser à celles de Lévi-Strauss (en dépit des vives réserves de ce dernier) ont beau nous ramener loin en arrière, le « post-structuralisme » diffus qui en résulte aujourd'hui en a contesté les ambitions sans toucher à cette intuition quasi axiomatique. Le thème qui nous retient ici recèle, en conséquence, de quoi perturber la position intellectuelle des observateurs face aux observés.

Or, manifestement, l'effort fourni par la société froide pour préserver le sujet n'engendre aucune instabilité dans l'analyse à distance que produit l'anthropologie. Relevons au passage que structuralistes et psychanalystes ne se sont jamais aussi peu disputés que sur les constructions symboliques de la mort. D'autant qu'ils sont tacitement tombés d'accord pour y occulter le paramètre de l'événement. En revanche, lorsque celui-ci se laisse entrevoir, fut-ce en filigrane, tout change. Telle cette réflexion de Maurice Bloch sur « La mort et la notion de personne » souhaitant contester nos délimitations traditionnellement simplistes de l'individu : l'argumentation commence, dans le sillage de Robert Hertz, par pourfendre « l'influence d'un des aspects fondamentaux de l'idéologie occidentale, qui considère la mort comme survenant en un instant », avant de déplorer que cette « conception "ponctuelle" de la mort ne facilite pas notre compréhension des autres cultures » (Bloch 1993 : 11).

Admettons, mais un abord plus commode ne garantira pas spontanément une pertinence améliorée. Notre discipline doit-elle vraiment faire amende honorable ? Lui faut-il détacher *a priori* l'individualité de l'organisme dans ses problématiques, puis survoler de haut l'instant où la vie s'arrête ? C'est une chose de dire que les sociétés froides ne distinguent pas la culture de la nature et qu'elles réfutent le caractère événementiel de la mort. C'en est une autre, radicalement différente, de renoncer à nos méthodes avec l'intention d'honorer ainsi leurs cultures. Démanteler l'ethnocentrisme en y incluant subrepticement la science revient à nier les efforts de celle-ci pour s'écarter de l'authentique moteur de l'ethnocentrisme : notre « sens commun ». Il ne suffirait plus d'avoir répudié, avec Laplace, l'hypothèse de Dieu, il conviendrait de s'incliner avec dévotion devant la complexité spirituelle des chamanes. Le relativisme nous recommande, mine de rien, de nous disculper au moyen de l'adoption sans condition des pensées étudiées, la science devant, quant à elle, abandonner le nombrilisme qui préside à sa résolution d'élaborer des perspectives originales. Toutefois, la condamnation de l'arrogance scientifique, ou du

matérialisme, ne s'ensuit pas : en fait, elle détourne à son profit le respect que la recherche doit aux « autres ».

La Mort et ses au-delà achoppe dans son ensemble sur la puissance intrinsèque de l'événement, bien qu'aucun des contributeurs, Godelier en tête, ne soutienne un tel dénigrement de la vocation initiale. Ce type d'inertie rémanente caractérise l'obstacle épistémologique. Si tout était « naturel », on n'aurait cure des guillemets : loin des éruptions énigmatiques d'une culture dûment systématisée, une contradiction apportée à l'universalité de la nature se concrétise, en l'occurrence, à partir d'une brisure assez brutale pour mettre littéralement « tout en cause ».

La culture, née du deuil contre l'histoire ?

La résistance des sciences humaines en ce domaine ne découle certes pas du seul structuralisme, élargi ou non. Il suffit pour s'en convaincre de rappeler comment, dans *Totem et tabou* (1993 [1912]), Freud a imaginé le drame préhistorique d'un père assassiné puis mangé par ses fils, en l'interprétant comme l'acte fondateur de la culture, malgré l'absurdité flagrante d'une mémorisation de l'acte couvrant l'humanité entière : plongé dans une époque obnubilée par la métaphore de « l'organisme social », le psychanalyste appréhenda apparemment la société comme un sujet conditionné par *un* événement déclencheur. La thèse a pourtant conservé un réel pouvoir de fascination, en raison d'une intuition fulgurante que la majorité des psychologues a ressenti comme indispensable : la culture s'enracinerait dans un sentiment de culpabilité, en une vision diamétralement opposée à la mythologie grecque où son avènement résulte du coup d'arrêt porté à la dévoration pratiquée par le père sur sa progéniture.

Or, il existe un *événement*, irréductible et insoluble, susceptible de confirmer cet enracinement dans le remords, sauf qu'il n'a rien d'unique et se reproduit même de génération en génération depuis la nuit des temps : la mort du proche, celle du père, de la mère, ou du germain. Ou pire, celle de l'enfant : songeons aux ossements immatures figurant en bonne place parmi les tombes les plus précoces du Paléolithique. En outre, la primatologie accumule depuis quelques années des observations étonnantes sur le comportement des grands singes devant le corps sans vie d'un congénère, marqué par une difficulté poignante à s'en éloigner. Tels ces toiletages *post-mortem* qui, soudain, ne se conforment plus du tout aux rapports hiérarchiques habituellement en vigueur (Boesch 2001), ou encore ce chimpanzé juvénile quasi momifié, qui fut transporté par divers membres de son groupe pendant soixante-huit jours (Frédéric Joulain, communication personnelle).

Maurice Godelier a indiqué ce repère parmi les invariants : « Les rites funéraires comportent toujours un moment où l'on se sépare du cadavre » (p. 24). Ne conviendrait-il pas, cependant, de l'installer en amont, au titre de constante initiale, voire à *certaines égards* prépondérante ? Rien ne permet de supposer une quelconque culture de la mort chez les quadrumanes (*i. e.* des conduites usuelles variant d'une population à l'autre), mais le doute est levé sur un point : ils éprouvent le deuil. Sachant que l'événement rebute « par nature » les sociétés froides et que, plus généralement, l'histoire les insupporte, il revient donc à la culture d'en enfouir, d'en déguiser, ou d'en amoindrir les menaces. Le début de l'affaire ne tournerait-il pas autour du corps qui cesse de bouger, porteur de l'expérience névralgique d'une rupture définitive (Guille-Escuret 2012) ? Les psychanalystes sont singulièrement bien placés pour savoir que toute la gamme d'ambivalences dont Freud subodorait l'intervention à l'aube de la culture s'entremêle dans chaque adieu. Dès lors, nul besoin d'une agression originelle à l'encontre du père : l'image dénote un fantasme de société chaude, qui s'acharne à trouver une source à la fatalité. Par contre, rien ne saurait mieux stéréotyper, puis encadrer, la tension fébrile entre les sentiments positifs et négatifs que la répétition implacable du drame : « la mort toujours recommencée », chantait Georges Brassens.

Chez les « civilisés », le défunt sort de l'univers événementiel. Chez les « sauvages », il y pénètre, parce que la mort ressuscite chaque fois une douleur de la discontinuité. Un embryon d'hypothèse secondaire affleure, à considérer avec circonspection sans la rejeter pour autant : s'il est exact que la *société* s'élabore autour des alliances et des interactions, la *culture* ne trouve-t-elle pas dans la mort l'impulsion perpétuellement renouvelée d'un essor particulier se réalisant sur un autre plan ? Jean-Paul Sartre, à l'encontre d'un lieu commun, écrivait que « la mort n'est jamais ce qui donne son sens à la vie : c'est au contraire ce qui lui ôte par principe toute signification » (1984 [1943] : 597). D'accord avec lui et avec Freud – une fois n'est pas coutume –, l'anthropologie pourrait ici envisager le phénomène naturel de la culture sous l'angle d'une compensation qui ne se résumerait pas tout à fait à la gestion des rapports sociaux.

Curieusement, jusqu'à plus ample informé, la voie semble complètement délaissée par la multitude de cognitivistes, psychologues « évolutionnaires » et autres sociobiologistes, qui explorent les tréfonds de l'humain afin d'y décanter les lois fondamentales de notre vie collective. La périodicité implacable des morts au sein d'une espèce accédant à des capacités mémorielles inouïes autoriserait pourtant des conjectures moins éthérées que les rêveries sur l'égoïsme du gène, ou sur la contagion des germes intellectuels, mais cette occasion exceptionnelle ne trouve pas preneur :

le réductionnisme renâclerait-il à son tour devant un enlèvement sur le terrain de l'événement ? De là à penser que certaines orientations universitaires penchent vers des « connaissances froides » – voire réfrigérantes – fermement décidées à éviter les cicatrices de l'histoire, il n'y a qu'un tout petit pas.

*Centre national de la recherche scientifique
Centre Norbert Elias, Marseille
guille-escuret@orange.fr*

MOTS CLÉS/KEYWORDS : mort/*death* – représentation de la mort/*representation of death* – nature/culture – ethnocentrisme/*ethnocentrism* – deuil/*grieving process*.

RÉFÉRENCES CITÉES

Bloch, Maurice

1993 « La mort et la conception de la personne », *Terrain* 20 : 7-20 [<http://terrain.revues.org/3055>].

Boesch, Christophe

2001 « L'homme, le singe et l'outil : question de cultures ? », in Pascal Picq & Yves Coppens, eds, *Aux origines de l'humanité*, 2. *Le propre de l'homme*. Paris, Fayard : 170-199.

Freud, Sigmund

1993 [1912] *Œuvres*, 14. *Totem et tabou. Quelques concordances entre la vie psychique des sauvages et celle des névrosés*. Trad. de l'allemand par Marielène Weber. Préf. de François Gantheret. Paris, Gallimard (« Connaissance de l'inconscient »).

Guille-Escuret, Georges

2012 « La naissance du cadavre, ou comment s'en débarrasser ? », in Hervé Guy *et al.*, eds, *Rencontre autour du cadavre. Actes du colloque de Marseille, 15-17 décembre 2010*. Saint-Germain-en-Laye, Groupement d'anthropologie et d'archéologie funéraire : 205-214.

Juillerat, Bernard

1999 « La mort yafar : les métamorphoses du sujet dans une culture mélanésienne », *L'Homme* 149 : 63-72.

Lévi-Strauss, Claude

1973 *Anthropologie structurale deux*. Paris, Plon.

Sartre, Jean-Paul

1984 [1943] *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris, Gallimard (« Tel »).